GÉNERO, MASCULINIDADE E PODER: REVENDO UM CASO DO SUL DE PORTUGAL

MIGUEL VALE DE ALMEIDA
Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa
Lisboa

Em 1990-91 realizei trabalho de campo numa aldeia do sul de Portugal, o qual viria a resultar num livro (Vale de Almeida 1995a), que pretendia situar o estudo da masculinidade na área dos estudos de género, simultaneamente transcendendo a excessiva sobreposição entre estudos de género e estudos de mulheres, e recusando os aspectos revanchistas de alguns "men's studies". Neste texto[1] pretendo rever alguns conceitos e conclusões que hoje me parecem menos claros, à luz de algumas discussões entretanto surgidas na antropologia. Refiro-me, sobretudo, ao trabalho de Strathern a partir de 1988 e à discussão deste em Cornwall e Lindisfarne (1994).

Género, masculinidade e poder: lançando a confusão

A dicotomia masculino-feminino (no sentido de macho e fêmea) é uma metáfora potente para a criação de diferença num contexto como o que estudei. Não é, em si mesma, nem mais nem menos essencialista do que qualquer outro princípio de distinção, se aceitarmos que tanto o corpo se-

1. Comunicação apresentada no encontro temático da Associação Brasileira de Antropologia *Panorama da Antropologia Portuguesa*, Rio de Janeiro, IFCS-UFRJ, 28-30 de Junho de 1995.

Anuário Antropológico/95
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996

xuado como o indivíduo com género são resultados de processos de construção histórica e cultural. Por isso não utilizo noções como "papel" sexual ou "papel" de género: não têm valor explicativo, pois comportam, implicitamente, uma falsa dicotomia entre corpo e indivíduo, sexo e género. A compactação entre "macho", "homens" e "masculinidade" — um dos resultados do uso daquela noção — não deve ser tomada como certa, mas sim analisada.

Masculinidade e feminilidade não são sobreponíveis, respectivamente, a homens e mulheres: são metáforas de poder e de capacidade de acção, como tal acessíveis a homens e mulheres. Se assim não fosse, não se poderia falar nem de várias masculinidades nem de transformações nas relações de género. O carácter móvel e contingente da relação entre masculinidade, homens e poder torna-se claro quando analisamos etnografias que prestam atenção ao diálogo e conflito entre masculinidades hegemónicas e subordinadas, ou que prestam atenção quer à variabilidade individual das identidades masculinas, quer às alterações destas num só indivíduo ao longo do ciclo de vida ou consoante situações de interacção.

Cornwall e Lindisfarne (1994) referem que a antropologia tem ignorado os contextos e os critérios segundo os quais os homens são diferenciados uns dos outros. Ao analisar a hierarquia no trabalho, as diferenças sociais, as estratégias de interacção na sociabilidade, e os dilemas das emoções e sua enunciação, tentei fazer justamente isso na minha pesquisa, mas tento neste texto tornar esses aspectos ainda mais explícitos.

Pretendia, então, compreender como se reproduz o modelo central de masculinidade — a masculinidade hegemónica — quando a diversidade das experiências e identidades dos homens pareciam apontar no sentido de existirem várias masculinidades. A masculinidade hegemónica é um consenso vivido. As masculinidades subordinadas não são versões excluídas, existem na medida em que estão contidas na hegemonia, são como que efeitos perversos desta, já lá estão potencialmente (como o "perigo" homossexual que a homossociabilidade comporta, ou o feminino que está sempre presente na sua forçada ausência dos universos masculinos). As transformações que puderem vir a acontecer na masculinidade serão criações de uma nova hegemonia, a qual poderá inclusive resultar no fim da categoria do género. Isto é claramente uma utopia cultural, pois implicaria uma revolução na totalidade dos sistemas de classificação simbólica. É essa luta em torno do

significado dos símbolos que muitas mulheres e homens têm vindo a travar nos movimentos feministas, *gay* e de novas masculinidades.

Aqui convém esclarecer desde já o seguinte: uma coisa é falar de masculinidade no sentido acima definido (independentemente de homens e mulheres), outra é falar, por assim dizer, da "masculinidade dos homens". Quando recorro a esta última opção, faço-o justamente para analisar a complexa relação entre homens concretos e masculinidade. Partindo da noção de que a masculinidade seria um fenómeno do nível discursivo e do discurso enquanto prática (Foucault 1972: 49) e que constituiria um campo de disputa de valores morais, em que a distância entre o que se diz e o que se faz é grande, optei por uma estratégia de inserção num grupo de homens em situações de sociabilidade — o que condicionou o trabalho a aspectos de homossociabilidade, mais do que sobre relações entre géneros.

A masculinidade hegemónica é um modelo cultural ideal que, não sendo atingível — na prática e de forma consistente e inalterada — por nenhum homem, exerce sobre todos os homens e sobre as mulheres um efeito controlador. Implica um discurso sobre a dominação e a ascendência social, atribuindo aos homens (categoria social construída a partir de uma metonímia do dimorfismo sexual) este privilégio potencial. Um paradoxo deve, desde já, ser elucidado: se masculinidade e feminilidade são, ao nível da gramática dos símbolos, conceptualizadas como simétricas e complementares, na arena do poder são discursadas como assimétricas. Isto é patente na ideologia do parentesco e do casamento, em que à ideologia da "complementaridade" de homem e mulher se sobrepõem precedências de autoridade masculina. Mais: a própria masculinidade é internamente constituída por assimetrias (como heterossexual/homossexual) e hierarquias (de mais a menos "masculino"), em que se detectam modelos hegemónicos e variantes subordinadas (os termos são de Carrigan, Connell e Lee 1985). Isto só pode significar duas coisas: que a masculinidade não é a mera formulação cultural de um dado natural; e que a sua definição, aquisição e manutenção constitui um processo social frágil, vigiado, auto-vigiado e disputado.

Os significados circulantes sobre género, herdados do passado, assentam numa simbólica de divisão do mundo em masculino e feminino, constituindo-se esta numa dicotomia fundamental e princípio classificatório. Isto é visível em múltiplos aspectos etnográficos, como seja, por exemplo, a atribuição de género a actividades, objectos, acções, emoções, espaços da casa, espaços da aldeia etc. — elementos que não abordarei pormenorizada-

mente aqui (ver Vale de Almeida 1995a e, para uma excelente sitematização de outro contexto, Bourdieu 1990). A experiência dos homens (e das mulheres) é justamente um diálogo por vezes difícil entre a complexidade polimorfa dos seus sentimentos e o simplismo dos padrões orientadores. Não me refiro aqui a teorias psicológicas ou psicanalíticas sobre as pulsões, mas tão somente ao facto de um qualquer ser humano, apesar de localizado numa determinada identidade pessoal e social, *saber* que as outras identidades e comportamentos são potencialmente seus também, mesmo que socialmente isso seja indesejável.

É ao nível da negociação quotidiana, das interacções carregadas de poder, das reformulações das narrativas de vida, que o género como processo e prática pode ser apreendido. Connell (1987), por exemplo, afirma que tanto o trabalho de Giddens como o de Bourdieu propõem a interconexão entre estrutura e prática, focando no que as pessoas fazem por via da constituição das relações sociais em que vivem. Uma teoria da prática aponta também para a historicidade do género ao nível da vida pessoal. Connell desenvolve um programa teórico para o estudo do género dentro de uma perspectiva de teoria da prática. Assim, a divisão do trabalho, a estrutura do poder e a estrutura da *cathexis* (grosso modo, os sentimentos e as emoções) seriam os principais elementos de uma qualquer "ordem do género" ou "regime do género" (Connell 1987), e como tal deveriam ser ponto de partida de análise. Em termos antropológicos: deviam ser "etnografados".

A masculinidade hegemónica será, pois, um elemento central de uma ordem do género. Na minha opinião, "patriarcado" será a definição de uma ordem de género específica na qual a masculinidade hegemónica define a inferioridade do feminino e das masculinidades subordinadas. É a lenta degradação e contestação do patriarcado que tem permitido pensá-lo — ou seja, estamos a viver um período de transição histórica, de transformação da hegemonia, em que os conflitos, "ruídos" e disputas que sempre existiram se tornam mais audíveis e perturbadores.

O inventário estrutural a que Connell procede (como forma de delinear um qualquer momento da política sexual de uma sociedade) baseia-se num conceito tomado de Jill Mathews (1984), o de "ordem de género": "a historically constructed pattern of power relations between men and women and definitions of femininity and masculinity" (Connell 1987: 98-9). Connell usa este termo para o "inventário estrutural" de uma sociedade no seu todo, e

deixa o termo "regime de género" para descrever o estado das coisas numa escala menor, por exemplo uma instituição específica.

Aqui falta, todavia, a questão do corpo e da incorporação. Por uma razão muito simples, e não por um efeito contemporâneo de moda nos estudos sobre corpo ou um desejo de descobrir uma nova agência que substitua o esvaziado sujeito da sociologia moderna. Antes, porque a característica fundamental do género é ter como base metafórica o corpo e este permitir, nas nossas circunstâncias históricas e culturais, um processo resistente de legitimação da ordem social — o essencialismo. Bourdieu tentou mesmo fazer a ponte entre os processos de incorporação e a "dominação masculina":

> La somatisation progressive des relations fondamentales qui sont constitutives de l'ordre social, aboutit à l'institution de deux "natures" différentes, c'est-a-dire de deux systèmes de différences sociales naturalisées qui sont inscrites à la fois dans les hexis corporelles, sous la forme de deux classes opposées et complémentaires de postures, de démarches, de mantiens, de gestes, etc [1990: 8].

A relação entre feminino e masculino não é como as duas faces de uma moeda na avaliação moral, mas sim assimétrica, desigual. Trata-se de uma forma de ascendência social que se reproduz, pois, na base de um processo de naturalização. O corpo é o lugar investido simbolicamente para confirmar esta ontologia. E o processo de incorporação dos significados do género resulta como um consenso vivido (na expressão de Bourdieu) em virtude da sua aprendizagem ser permanente, não focada, não verbal e não reflectida. Daí ser necessário um estudo do corpo socializado e subjectivado e dos processos de incorporação, de uma forma que ultrapasse o estudo das representações do corpo ou do corpo como receptáculo passivo do poder, mas sim como "base existencial da cultura" (Csordas 1990).

Há evidentemente conjunturas de contestação e negociação que coartam o aspecto algo "totalitário" que um processo inconsciente de incorporação parece indicar. Elas são possíveis graças a vários factores: primeiro, o aspecto discursivo das identidades de género, permitindo "lutas semânticas", de que é exemplar a disputa por formas de vestir mais ou menos "femininas" ou "masculinas"; em segundo lugar, a horizontalidade do género, permeando outras esferas do social e sendo permeado por elas; finalmente, o efeito de transformações estruturais nas relações sociais ao nível local, na

interacção com contextos culturais dos estados-nação e com a economia e a cultura mundiais. A crescente "personalização" da sexualidade nas sociedades modernas, o surgimento de "relações puras" (Giddens 1992b), junto com a criação de identidades sociais de grupo com base em discursos e práticas sexuais é um dos resultados mais evidentes da mutabilidade das categorias e relações de género.

A busca de sentidos e significados de género deve consistir num "mapeamento" exaustivo das áreas semânticas e de acção relacionadas com o género, como sugeriu Strathern (1988), e não apenas numa focagem da sexualidade ou da divisão masculino/feminino como divisão homens/mulheres. Pensar o género como o estudo das relações entre homens e mulheres é, a meu ver, um obstáculo, do qual padeceram (apesar da sua inegável pertinência política) os "estudos de mulheres" e padecem agora os "men's studies". Strathern ajuda a minha argumentação: a sociedade não é construída independentemente do género e não pode por isso ser um contexto explicativo para ele. As relações de género não são nem mais nem menos autónomas que todas as outras relações sociais (Strathern 1988).

Vejamos agora alguns aspectos etnográficos da minha pesquisa, regressando no fim às questões teóricas sobre género, masculinidade, hegemonia e poder.

Trabalho, poder e homens

A aldeia de Pardais tem estado, desde os finais dos anos sessenta — e com uma aceleração a partir dos anos oitenta —, num processo de acentuada transformação sócio-económica, se comparada com aldeias da mesma dimensão na região. Está localizada na zona de extracção de mármores, na província do Alentejo (sul de Portugal). O Alentejo tem sido inserido na categoria de "Mediterrâneo", sendo nesta área que as etnografias europeias mais têm abordado materiais sobre o género e a sexualidade, se bem que, tradicionalmente, segundo a bitola da "honra e da vergonha" e não numa abordagem específica do género. Isto porque o fulcro desses estudos tem sido a procura de uma lógica política diferente em sociedades intrigantemente vistas como desprovidas de individualismo, modernidade e democracia. A atenção prestada, sobretudo, aos códigos da virilidade, poderá ter mais a

ver, como sugere Pina-Cabral (1989), com o fascínio anglo-saxónico com um comportamento agonístico que, afinal, é também característico das classes trabalhadoras dos países de origem desses antropólogos. A minha aproximação não partilha os pressupostos de uma "antropologia mediterranista", pelo que o universo comparativo será mediterrânico apenas na medida em que continuidades histórico-geográficas façam sentido comparativo.

A aldeia de Pardais tem menos de 600 habitantes. A enorme maioria dos homens trabalha na extracção do mármore, distribuindo-se ao longo de uma hierarquia de postos de trabalho, na qual o maior grupo é o dos caboqueiros (operários braçais não especializados). A larga maioria das mulheres são domésticas, ou trabalhadoras sazonais nalgumas plantações de vinha e eucalipto. Constituem o grande exército de desempregados e pensionistas. De uma forma ou outra, a aldeia depende literalmente da actividade extractiva do mármore, a qual, devido à inexistência de indústria transformadora no local (e pouca no país), depende, por sua vez, da economia mundial.

Tendo sido, historicamente, uma aldeia inserida na economia do latifúndio — com uma reduzida classe de proprietários absentistas, um grupo intermédio de seareiros arrendatários da terra e uma vasta classe de jornaleiros ou trabalhadores agrícolas assalariados sem terra —, a partir dos anos sessenta e setenta (e num processo que não tem parado de crescer), passou a depender quase exclusivamente da extracção de rochas ornamentais. Se a larga maioria dos homens da aldeia trabalha na extracção do mármore, o simples facto de não haver mulheres trabalhando nesta actividade (não por qualquer proibição legal, mas por inércia do senso comum quer de empregadores quer das próprias mulheres), faz da actividade laboral um campo privilegiado para a análise da masculinidade. Especificamente: como é que o discurso e a prática do trabalho (ou, ainda, o regime de género da actividade laboral) são constituintes da masculinidade e por ela constituídos?

Em vez de estatísticas que revelem a importância económica da actividade económica local, apresento uma "décima" — uma poesia feita por um poeta local, improvisador e analfabeto.

> De Pardais até Sousel / é uma pedreira seguida / muitos juntam capital / outros perdem lá a vida. Ó que riqueza tamanha / que o Alentejo tem / tem pedra que chega bem / para Portugal e Espanha / para a França e prá Alemanha / pró Egipto e Argel / a pedra de Bencatel / é bastante elogiada / há tanta pedra arrancada / de Pardais até Sousel. Com a broca e um ponteiro / com a grua a puxar / são capazes de arrancar / pedra para o mundo inteiro / pró país e pró estrangeiro / pra

onde tenha saída / pedra curta ou comprida / pedra de todo o tamanho / eu por saber já não estranho / é uma pedreira seguida. Há pedra azul e corada / há branca e cor de rosa / qual é a mais rendosa / depois de ela fabricada / mesmo bem avaliada / ninguém sabe quanto vale / podem ir a tribunal / à frente de três juízes / lá morrem os infelizes / muitos juntam capital. O italiano é que diz / a pedra do Alentejo / entra em todo o colégio / brilha em todo o país / arrancada da raíz / de onde foi produzida / depois da pedra colhida / há pedra em todo o lado / muitos têm enriquecido / outros perdem lá a vida.

Três aspectos são de realçar nesta décima: primeiro, a consciência da inserção da economia local na economia global; segundo, e apesar de ter havido um processo de maquinização e semi-industrialização, a natureza extractiva desta actividade faz com que seja percepcionada como algo ligado à "terra", uma "colheita"; terceiro, a descrição da actividade surge como inseparável de juízos de valor sobre como uns "fazem capital" e outros, no extremo oposto, "perdem lá a vida".

A desigualdade social em Pardais define-se por uma justaposição destas linhas, nomeadamente na presença das relações patrão-cliente, na semi-proletarização e na dicotomia ricos-pobres como esquema interpretativo local da diferença entre capital e trabalho. A velha hierarquia social da economia do latifúndio foi substituída por uma diferenciação entre quem detém as pedreiras e o capital, e quem nelas trabalha. Para o cabouqueiro que no seu dia-a-dia trabalha na pedreira, estabelecem-se distinções mais subtis, de hierarquia no local de trabalho, de especialização, bem como de escala salarial. Dizia um operário:

Primeiro, o patrão, depois o engenheiro, e o fiscal, que mede e vende; a seguir, o encarregado, que põe os homens a trabalhar. Depois, então, os homens dos barrancos: primeiro os maquinistas, e também os das gruas, mas estes ganham mais (120 contos) que os outros (85 contos). E os últimos são os cabouqueiros.

Geralmente um operário chega à pedreira sem formação, com pouca qualificação escolar, e vai aprendendo o seu trabalho através da prática. A típica história de vida masculina começa com o abandono da escola por volta dos 13 anos, com a escolaridade ao nível da terceira ou quarta classe, depois de muito insucesso escolar (a quarta classe deveria, normalmente, ser terminada aos 9 anos), para ser aprendiz de cabouqueiro enquanto vive

na casa paterna e materna, passando a cabouqueiro por altura do casamento. Como dizia um informante: "Estava eu com 13 anos na terceira classe, com corpo de homem feito, no meio de gaiatos! Ora! Fui mas foi para as pedreiras!" Um corpo apto para o trabalho é um corpo com força física suficiente, e esta é percepcionada a partir do momento da maturidade sexual.

O cabouqueiro não tem posto de trabalho fixo. A decisão sobre o que fazer assenta sobretudo na experiência, a qual é adquirida ao longo do tempo de uma vida. Esta experiência desemboca numa capacidade laboral incorporada. A passagem de um grau a outro depende de uma espécie de reconhecimento geral do aumento das suas capacidades: por parte do mestre, mas também por parte dos colegas, que o vão como que elegendo para dirigir os pequenos grupos que o encarregado distribui para as tarefas de extracção. A idade constitui aqui um factor de peso, mas o que é determinante é a cultura da experiência, sendo que a especialização nunca é total.

As características comportamentais (e morais) que levam à eleição de um homem como mais apto para subir na hierarquia, para eventualmente chegar a encarregado, ligam-se, muitas vezes, a factores exógenos à pedreira: parentesco, amizade, prestígio, "respeito", comportamento na comensalidade e na sociabilidade extra-laboral. Em suma, em elementos comuns à definição local do que é ser um homem. Primeiro, todavia, vem a avaliação da capacidade, agilidade e porte físicos.

A descontinuidade com o antigo mundo rural não parece, surpreendentemente, ser grande, mesmo estando-se perante uma actividade não agrícola. Já na agricultura da economia de latifúndio, os homens vendiam a sua força de trabalho como jornaleiros a vários patrões, cumprindo tarefas multifacetadas e pouco especializadas. Os encarregados, por exemplo — que ocupam o ponto intermédio entre o grupo de cabouqueiros e o controlo técnico e patronal de cada pedreira e/ou empresa — são homens que, no dizer local, aprenderam a "ler" a pedra, o terreno, uma capacidade semelhante à capacidade aparentemente intuitiva do camponês em adivinhar a potencialidade e o estado de um solo. Dizia-me mesmo um informante: "Se o senhor olhar para uma pedra, vê tanto como eu se olhar para a sua escrita. A gente olha para a pedra como o senhor para a sua escrita". O encarregado acaba por ser, em teoria, um cabouqueiro que lê melhor a pedra que os outros. Mas também é alguém que sabe dirigir e conciliar os homens. O encarregado cumpre dois tipos de função: uma de tipo técnico-organizacional, respeitante à planificação, preparação e distribuição do trabalho da pedreira, e uma de

tipo social, que o define como intermediário hierárquico e como dirigente de homens. Para os operários, fica o "fazer", para os encarregados o "mandar fazer". A capacidade de mandar fazer tem de ser reconhecida pelos mandados, razão pela qual a idade é um factor importante, pois, nos valores locais, continua operante a hierarquia da idade como sinónimo de saber de experiência feito.

A autoridade de um encarregado é balizada pela ética do respeito mútuo: deve vigiar, mas com limites, pois ultrapassando-os pode criar atritos; a sua experiência fá-lo perito em gestos, comportamentos e atitudes corporais adequadas à segurança, pelo que cumpre também o papel de educador dos corpos. Em geral o que busca obter dos empregados é o "respeito", que lhe é devido pela sua posição, por um lado, mas, e sobretudo, que deve ser conquistado, merecido, surgir como espontâneo por parte daqueles. O "respeito" é isso mesmo: tem-se por inerência de estatuto (um filho por um pai, um empregado por um superior hierárquico, um aluno por uma professora) mas deve-se dar "provas de respeito": honestidade, franqueza, justiça, saber encarar ameaças e provocações de frente, dominar a retórica da linguagem, ter sentido da medida nos gastos, excessos e prazeres, providenciar mulher e filhos. Tal como na "honra", o respeito (que se pode entender como a glosa local de "honra") é um bem periclitante, quer por ameaça dos outros (o mau comportamento dos que dele dependem) quer por ameaça das tentações e vícios próprios.

O trabalho, junto com a sexualidade, era o grande tema das conversas entre homens nos seus momentos de sociabilidade. Ou seja: o trabalho não se resume à venda da força de trabalho durante algumas horas em que se executam determinadas acções e gestos. Ele existe como fonte de identidade e campo metafórico para conversas e negociações em torno da identidade pessoal, do lugar social, das emoções inerentes às relações sociais, e do género. Referindo-se a uma aldeia não muito distante de Pardais, na década de sessenta, Cutileiro refere-se assim às noções locais de "trabalho":

> "Trabalho" abrange todas as tarefas agrícolas que se executam por um salário, assim como as condições em que se desempenham. Exclui, por conseguinte, as restantes formas de ganhar a vida. Os artesãos são "artistas"; o seu labor é uma "arte", não um trabalho. Os lojistas, caixeiros e vendedores ambulantes também não trabalham [...] Os lavradores, como é óbvio, não trabalham [Cutileiro 1977: 76].

Esforço corporal (metonimizado — e incorporado — nas "mãos calejadas") e ausência de propriedade dos meios de produção parecem ser, localmente, os requisitos para a definição de trabalho. Simultaneamente são os definidores da pertença ao grupo social dos "pobres". Mas são sentidos que se compactam também com a ideia de "homem" tal como ela é utilizada rotineiramente nas conversas quotidianas. Sentidos ambíguos e conflituantes: outra característica do trabalhador é ter de andar de costas curvadas, atitude que não é prestigiante. Em certas situações, ser trabalhador denota pobreza e submissão, noutras denota respeito e masculinidade, através do "sacrifício".

Ricos, pobres e Sadam Hussein

Perante a desigualdade social entre homens, onde fica, então, a associação da categoria "homens" à noção de "poder"? A associação entre "homens" e "poder" surge como "natural"; através de processos metonímicos associam-se homens a imagens ou instrumentos de poder, segundo uma "lógica da mercadoria" (Strathern 1988) que é típica das formações capitalistas. O poder (masculinizado) é associado àqueles que controlam recursos e que têm interesse em naturalizar e perpetuar esse controlo, incluindo esse poder a capacidade de feminizar os subordinados. As imagens, atributos e metáforas do poder (masculinizado) estendem-se de tal modo pelo espectro social que por vezes significam "poder" em situações que pouco têm que ver com "homens" (Cornwall e Lindisfarne 1994).

O problema com estas afirmações é que não oferecem um quadro suficientemente dinâmico. Os cabouqueiros usam o recurso do esforço corporal do trabalho como capital de masculinidade face a patrões que usam o controlo dos recursos como imagem da sua ascendência social. Nem a linguagem da sexualidade sobra como denominador comum sobre a masculinidade para homens de diferentes níveis sociais: até mesmo as capacidades sedutoras e românticas de um homem culto podem constituir capital de masculinidade por oposição às narrativas de predação sexual dos cabouqueiros. Limitadas por condicionantes da estrutura social, as masculinidades são, todavia, negociadas situacionalmente. Se há indícios de "feminização simbólica" dos cabouqueiros pelos mais ricos, isto é, de acusação de falta de autonomia e de dependência, há no entanto situações em que a retórica

da virilidade é usada por estes para feminizar aqueles, por exemplo com acusações de falta de virilidade e força física. Assim como, entre "iguais", tanto a virilidade como a capacidade de obter recursos (pela poupança, aliança, compadrio, ou clientelismo) podem ser usadas nas disputas internas por maior prestígio masculino. Ou seja: temos de distinguir e inter-relacionar constantemente, a masculinidade como princípio simbólico e as várias masculinidades (no sentido de várias identidades de homens).

Para os trabalhadores da sociedade agrária, o lavrador (proprietário) havia alcançado o ideal egoísta do homem: viver sem trabalhar, sem com isso perder o prestígio. Cutileiro refere no seu trabalho o surgimento, então (anos sessenta), de uma nova categoria, a do "operário". Vistos pelos trabalhadores rurais como tendo necessariamente um padrão de vida superior ao seu, a actividade dos operários não era considerada "trabalho". Ora, em Pardais não se passa isto, por razões da História recente. Em parte, devido à interpretação da actividade extractiva como análoga à agrícola. Mas sobretudo porque os pardaleiros terão reinterpretado a sua condição social, homologando-a à noção de trabalho antiga. O que está em causa no significado cultural de "trabalho" é a condição de ter de vender a força de trabalho e a natureza braçal, física, da actividade em si. O corpo exposto e actuante é, aliás, um dos aspectos da ideologia de género, por oposição a um corpo oculto e misterioso das mulheres.

Outro aspecto focado por Cutileiro é o das relações patrão-cliente, estabelecendo relações pessoais de permuta de favores que são, em si, desequilibradas. O que o cliente tem para oferecer é menos valioso que o benefício que obtém do patrono. Davis (1977), todavia, já chamava a atenção para o facto de o patrocinato não ser uma mera extensão da amizade, do parentesco ou de relações de parentesco espiritual, mas sim o conjunto de modos como a autocracia dos magnates locais é controlada pelos mais fracos. Isto era patente num dos meus informantes, que ora trabalhava na pedreira do patrão, ora fazia serviços vários nas casas e quintas deste. Eles tinham estabelecido uma relação de patrão-cliente, ambígua por natureza, o que se notava na forma como ele ora elogiava a astúcia e poder do patrão, ora o denegria com acusações de desonestidade. Mas dependia dele, em virtude de ter quatro filhos e grandes necessidades, facto que já não acontecia com o seu melhor amigo, o qual, solteiro e disposto a trabalhar em locais afastados, se vangloriava de "não baixar as calças" a patrão nenhum.

Não há relação directa entre as nossas noções letradas de estratificação social e as categorias locais. Estas seguem um princípio dicotómico, o de "ricos e pobres". É um princípio classificatório, do mesmo tipo que "masculino e feminino" ou "activo e passivo". "Somos pobres porque trabalhamos", dizia-me um cabouqueiro. O mesmo que expressava frequentemente, como a maioria dos trabalhadores locais, a utopia política da "igualdade". Esta só não existe porque na "natureza dos ricos" existe uma falta — a "ambição" — que lhes permite estrategizarem pessoalmente e de forma egoísta, para a obtenção do controlo dos bens escassos. Isto faz com que, no trabalho, à semelhança da amizade e dos grupos homossociais masculinos, haja uma igualdade de circunstâncias que leva a que os mesmos princípios éticos da amizade sejam idealmente usados na ética do trabalho. O respeito é resultado de características morais e éticas avaliadas na interacção e na memória. O teste fulcral é a maior ou menor capacidade dos indivíduos de equilibrarem o interesse egoísta (que pode levar a relações de patrocinato benéficas para o próprio mas que o destacam excessivamente dos seus iguais) com a utopia igualitária dos grupos de homens.

A noção de trabalho contém igualmente elementos de sacrifício e risco, ambíguos porque indesejados, mas reforçadores do prestígio de quem passou a provação, num universo cultural em que a masculinidade invoca a força física. O trabalho vê reforçada — nas múltiplas histórias de acidentes nas pedreiras, de orfandades e de ansiedades das esposas (ver Vale de Almeida 1995a) —, a sua vertente sacrificial, ao mesmo tempo amedrontadora, indesejável e conferidora de respeito a quem ultrapasse a provação.

As pedreiras são propriedade de poucas pessoas. Um proprietário local, chamemos-lhe Rui Capucho, é o paradigma do "rico", e é visto ao mesmo tempo como santo e diabo pelos cabouqueiros. Isto é, do mesmo modo que o acusavam de ambição desmesurada e alguma desonestidade no modo de obtenção da sua riqueza, admirava-se-lhe a astúcia, o jeito para o negócio, a habilidade em manipular a fidelidade das pessoas. Era mesmo apelidado de "cigano", não por o ser etnicamente, mas por este epíteto étnico possuir essa ambiguidade entre a capacidade empresarial supostamente desonesta e a marginalidade do comerciante nómada. Só mais tarde eu viria a descobrir que a mesma ambivalência existe nos juízos de masculinidade, por exemplo entre o prestígio conferido pelo facto de um homem trabalhar muito e providenciar bem a sua família, e gastar muito fora do grupo doméstico, precisamente com mulheres que não a sua.

Rui Capucho obteve a sua riqueza no seu tempo de vida. Filho de jornaleiros, obteve as terras por ser afilhado de uma velha família terratenente a que só haviam sobrevivido irmãs solteiras. Descoberto o mármore nas terras, seguiram-se manipulações sucessórias várias, algumas ainda em litígio nos tribunais. Trata-se, pois, de uma fortuna recente, outro elemento novo trazido pela economia do mármore e que está ainda em processo de avaliação moral pelos locais. A forma de patrocinato mais directa exercida por ele é em relação à vida religiosa e festiva local. Desde que Pardais ganhou um padre novo, depois de um longo período sem sacerdote, Rui Capucho e a sua mulher começaram a patrocinar as iniciativas deste. O padre é de origem espanhola, ligado a uma ordem que, ao que consta, tem associações com a ultra-conservadora Opus Dei. O Alentejo interior é considerado pela Igreja como zona de re-evangelização e de missionarização, dados os baixíssimos índices de frequência das igrejas, sobretudo por parte dos homens. Através do trabalho de apoio paroquial da sua esposa ao padre, Rui Capucho tem contribuido para o renascer do culto católico em Pardais, e actividades pastorais que focam na salvaguarda da família e na definição de uma separação clara dos papéis sexuais.

O dinheiro, esse mecanismo de descontextualização da modernidade (Giddens 1992a), é em Pardais o símbolo do produto do trabalho. É muito relevante a ideia de que "um homem não tem de andar a olhar para as mãos dos outros": o dinheiro dá independência, ou a ilusão dela. Era comum os meus informantes falarem sobre quanto ganhavam, e sobre as despesas sumptuárias que faziam, exibirem dinheiro e serem generosos na comensalidade. Nada disto pode ser interpretado como "novo-riquismo". O dinheiro é mostrado e circulado em contextos de interacção colectiva em que se convida e paga a outros. É-lhe conferido um significado moral em torno da dicotomia "liberdade/escravatura", e uma adequação social à amizade e à família.

O dinheiro é "o que faz mexer a imaginação no cérebro", como dizia um informante a propósito da "maldade" de Sadam Hussein. Quando da guerra do Golfo, a aldeia foi assolada pelo medo do desemprego (que se veio a concretizar mais tarde). De facto, grande parte da exportação da pedra destina-se a países do Golfo Pérsico. O processo de diabolização de Hussein foi imediatamente feito, mesmo numa região onde a influência do Partido Comunista conduz normalmente a posições políticas anti-americanas. Perante as notícias televisionadas dos eventos da guerra, os homens de

Pardais que se juntavam no café interpretavam as acções de Sadam Hussein como resultantes da mesma "ambição" que caracteriza os "ricos". Mais: no imaginário local, os árabes (os "mouros" da mitologia histórica portuguesa) são a encarnação de um mal vagamente pagão, bélico e hiper-masculino. Sadam foi interpretado segundo este esquema, em que noções de senso-comum, como a ideia de que "os árabes têm tantas mulheres quantas querem", foram criticadas pelo seu elemento de excesso e desvario. Isto pode parecer contraditório quando dito por quem se vangloria constantemente do número de mulheres seduzidas. Na realidade trata-se de sobrepôr o princípio moral da contenção e da medida. O que se criticava era a hiper-masculinidade metafórica de Hussein: muitas mulheres, muito território, muitas armas, muitas vitórias, muitas provocações do "pequeno" aos "grandes". Hussein foi a projecção negativa do próprio potencial dos homens locais. Podia ter sido um herói local, não fosse, por um lado, a sua indefinição social ("pequeno" em relação aos EUA, mas "grande" em relação ao Kuwait) e, por outro, os efeitos da guerra no escoamento do mármore. A "imaginação" de Sadam pode e deve ser controlada pelo sentido moral. Assim, um evento de política internacional, mediatizado pela TV, não só influencia a economia local como desafia a reactualização das noções de género e desigualdade social.

Muitos aspectos do "dinheiro" estão ligados à cultura do capitalismo, à inserção da aldeia quer na economia-mundo, quer na cultura-mundo. A lógica da mercadoria penetrou as relações, por exemplo, entre os homens e as mulheres com quem mantêm (ou fantasiam manter) relações sexuais fora do casamento. Em relação à esposa, já a moral do parentesco parece sobrepôr-se à da mercadoria. A produção local de um bem relativamente escasso — o mármore — coloca os pardaleiros na dependência directa das flutuações do mercado, que podem depender de conflitos armados, como a guerra do Golfo.

Não podemos no entanto ver o sistema-mundo como necessariamente homogeneizador, já que a sua expansão pode antes criar distúrbios ideológicos nas periferias, sob a forma de revitalização das comunidades ou de revoluções ideológicas entre as elites (Hannerz 1989: 205). As formas de consumo e consumismo em Pardais reflectem este estado de coisas. O "dinheiro" é o equivalente geral de uma negociação simbólica entre valores de comensalidade e poupança, estratégia de ascendência pessoal e ligação com a cultura global que já não necessita de intermediários do tipo do re-

presentante político local. Ao nível da masculinidade, isto permite o ensaio de alternativas à hegemonia, e a televisão (portuguesa, espanhola ou internacional via satélite), por exemplo, dá imagens concretas de outras formas de ser homem.

Homossociabilidades: o café e os touros

À parte o tempo-espaço do trabalho nas pedreiras e o tempo-espaço da vida doméstica com a família, o tempo e o espaço de lazer por excelência é o café. Para um homem o café é não só aceitável como de certa forma obrigatório. É a "casa dos homens" — e a metáfora melanésica não é só analogia, no sentido em que a domesticidade e a solidão são mal vistas, como sintomas de anti-sociabilidade e de virilidade diminuída.

Não basta estar com os outros homens. O que se faz com eles — beber, fumar, partilhar, conversar, competir, brincar e discutir — são actividades coercivas. E não são feitas com qualquer homem, mas sim com iguais sociais. A propósito da troca que a comensalidade do café incorpora, Gilmore diz, referindo-se ao terreno andaluz, que

> [...] the flow of minor comestibles like cigarettes and drinks transcends both the principle of reciprocity and of individual calculation, and represents, as Mauss [...] put it, the "movement of the whole society" [1991: 28].

É a isto que se assemelha a comensalidade do café. Ela exprime ainda um ideal político que é o da igualdade fundamental dos homens: como comunidade, como grupo social (os trabalhadores), e como género. Isto é: a masculinidade (como princípio simbólico) é mobilizada para a definição de um género sexual (os homens). O que ajuda a perceber como o género é um princípio identitário tão construído e mutável como os que subjazem à "comunidade" ou "grupo social".

A estrutura das normas masculinas tem um limite que é o da organização familiar. Vê-se isso no evitamento entre pais e filhos, que não só não bebem juntos como evitam encontrar-se no café. A deferência do filho para com o pai, e a imposição de respeito deste perante aquele, são incompatí-

veis quer com o sentido de competição pelo prestígio masculino, quer com o sentido de igualdade entre pares.

Mas de que masculinidade se fala no café, já que a interacção nesse espaço-tempo é sobretudo baseada em conversas? Trata-se de uma avaliação do comportamento de uns e outros quer no trabalho, quer na vida doméstica (através da circulação informal de informações), quer na própria homossociabilidade do café, da caça, das touradas e das saídas nocturnas (para descrições etnográficas destas actividades, ver Vale de Almeida 1995a). Essa avaliação só é possível ser feita em função de um modelo, e a disputa dos atributos e da pertença ou não ao modelo provam que este é uma construção ideal. Só que, como as avaliações se fazem a partir de actos vistos e narrados, o comportamento dos homens tende a "mimar" as prescrições do modelo. São as contradições deste que geram, depois, os elementos apresentados à discussão pública e que permitem subtis transformações no modelo quando, em circunstâncias históricas ou contextuais específicas, elementos das masculinidades subordinadas emergem à superfície. Foi o caso de um informante que, em virtude de uma estadia longa em Lisboa e um nível de instrução superior ao comum, e ainda que trabalhando como cabouqueiro, conseguiu impôr como legítima uma forma performativa e estética de incorporação da masculinidade baseada em modelos alternativos (blusões de couro, *pins* de bandas de *hard rock* etc.) emprestados pelos *mass media*.

Grande parte desta construção de uma cultura da masculinidade faz-se conversando sobre sexo, as relações entre os sexos e a sexualidade latente na homossocialidade, ou ainda metaforizando, com a ajuda do *tropo* sexual, as relações políticas, sociais, de trabalho, as emoções etc. A ideia prevalecente é a de que os homens estão naturalmente carregados de pulsão sexual ("naturalmente": é comum o recurso à etologia dos machos de certas espécies animais — vide a explicação de Blok (1981) sobre os "cornos", por exemplo — como analogia essencialista legitimadora). Defendem que compete às mulheres legítimas controlá-los, sendo as outras insaciáveis. O duplo padrão Ocidental entre a mãe e a prostituta paradigmáticas vigora, deixando a esposa no meio termo ambíguo de mãe (dos filhos) e parceira sexual do homem (se bem que legítima). O modelo da masculinidade é ainda internamente hierarquizante, incluindo por isso o espectro da feminilidade nas disputas pela masculinidade. Na competição feminiza-se os outros, na solidariedade vangloria-se a sua masculinidade. A homossexualidade é eivada de sentidos estigmatizadores através de um deslize semântico de várias

catagorias homólogas: feminilidade, passividade, submissão, penetração das fronteiras do corpo.

Papataxiarchis (1991), ao escrever sobre o surgimento de uma nova antropologia da masculinidade que se centra no modo como os homens se vêem a si mesmos como homens, diz que o fenómeno da amizade masculina não pode ser visto apenas em termos de economia e política. Em vez de ser um apêndice da estrutura androcêntrica, a amizade é um aspecto da antiestrutura, aliado ao lazer, com a comensalidade do álcool e do jogo, e caracterizada pela ausência de funções económicas.

Em Pardais, os grupos de amigos são mais restritos do que a grande massa de homens que se encontram no café. Estes grupos promovem actividades conjuntas, sobretudo fora do espaço da aldeia, por um lado, e fora do tempo da sociabilidade normal, ou seja, durante a noite. Essas actividades vão da simples refeição num restaurante, até uma saída para a caça, ou uma saída nocturna a um baile de outra aldeia, ou ainda a visita a uma *boîte* — o que no léxico local significa um local de semi-prostituição.

No entanto, há uma actividade que tem a característica especial de, sendo performada pelos homens, ter o carácter de espectáculo público, visível no facto de ter lugar em datas festivas da vida das aldeia da região. Trata-se das "garraiadas", a versão pedonal e pobre da tourada portuguesa, a qual é altamente estilizada enquanto espectáculo com grande investimento de capital. A garraiada consiste na largada de vitelas ou jovens touros num recinto circular, tentando grupos de homens realizar uma pega de caras, em busca de um prémio oferecido por um promotor, as mais das vezes patrono local. Segundo o escritor português Ruben A, a tourada fala simplesmente de duas coisas: "sedução" e "mando". Esta síntese poética permite ver as actividades taurinas como textos que fazem sentido sobre determinada cultura. Geertz diz o mesmo a propósito da luta de galos em Bali:

> An image, a fiction, a model, a metaphor, the cockfight is a means of expression; its function is neither to assuage social passions nor to heighten them [...], but, in a medium of feathers, blood, crowds, and money, to display them [Geertz 1973: 443-444].

Para Pitt-Rivers (em conversa pessoal) a tourada é a reivindicação da *hombría* através do sacrifício do animal mais viril do bestiário, ainda que na tourada portuguesa e na garraiada, ele não seja morto, mas sacrificado

simbolicamente. É um meio social de assegurar a estabilidade da sociedade: para que os homens sejam homens e a ordem social mantida. O touro, investido de características masculinas positivas, existe para ser sacrificado. Regressando à luta de galos, mas desta vez andaluza, é ilustrativo desta lógica o exemplo que Marvin (1984) fornece:

> Certain characteristics of cocks are observed by men (they are noticed in the first place because they relate to characteristics valued in men); this image of the bird's behaviour is incorporated into men's self imagery, the imagery is read back onto the bird's behaviour as an evaluation of it and then, through the cockfight [...], the imagery is read back once more by men [Marvin 1984: 68].

Na aldeia vive um jovem cavaleiro tauromáquico, sobrinho do proprietário Rui Capucho, e também ele já proprietário de pedreiras. O rendimento destas permite-lhe ter o capital necessário para a prossecução de uma carreira tauromáquica. Tendo frequentado a escola com os meus informantes cabouqueiros, é hoje patrão de alguns deles. Entre eles estabeleceu-se uma distância a que não falta algum ressentimento. Um cavaleiro nunca é tão apreciado numa tourada, pelos meus informantes, como os forcados (os que toureiam a pé, pegando o touro pelos cornos). E vice-versa para as classes mais altas, a não ser que sejam detentoras de um qualquer romantismo populista. Isto relaciona-se com a homologia que aqui se estabelece com o trabalho físico e arriscado do toureador a pé, e o mais distante e espectacular do cavaleiro. Ao contrário da garraiada (que contém elementos carnavalescos), a tourada à antiga portuguesa é o meio performativo do "Marialvismo", um discurso anti-moderno que pretende constituir homologias entre precedência social de antigo regime, hiper-masculinidade e noções essencialistas de identidade nacional (ver Vale de Almeida 1995b).

Em interpretações como a de Geertz há talvez um excessivo peso da ideia de "texto" que "diz algo", sendo prestada menos atenção àquilo que o rito "faz". Mas ao tratar como texto um evento destes está-se a realçar apenas o uso da emoção para fins cognitivos. O que a luta de galos, ou a garraiada, dizem, é dito num vocabulário de sentimento: risco, desespero, medo, perda, desafio, triunfo. A educação dos corpos nestas actividades, tal como no trabalho, é uma educação moral também, e uma educação sentimental.

Os sentimentos e o feminino ali ao lado

Para os meus informantes, ter o dom da palavra, saber responder, jogar e brincar com a língua, são atributos chave da noção de pessoa plena e activa, e especificamente da pessoa masculina. Note-se, aliás, que quase todas as qualidades que tenho vindo a definir como "masculinas" são também as qualidades da "pessoa". A questão é que o modelo hegemónico define o masculino como a "forma acabada" da pessoa (a este propósito ver Laqueur 1990 sobre o mesmo facto na história das definições médicas sobre sexo).

Os poetas locais, improvisadores analfabetos e maioritariamente homens, compõem poemas em que, ao contrário da conversa de café — onde é frequente ouvir-se as mulheres tratadas de forma objectificada — há lugar para o sentimento amoroso: sentimentos de perda, medo e abandono, emoções vistas como tipicamente femininas. Estas são apropriáveis pelos homens através do uso retórico da poesia, permitindo mesmo, através da liberdade poética, assumir uma voz narrativa feminina. Deixemo-nos ficar com um exemplo:

> O filho não é capaz / do amor de mãe estimar / sabe a falta que lhe faz / depois dela lhe faltar. A mãe vive apaixonada / desde que esse filho gerou / depois de nascer criou-o / tudo por Deus ajudada / ficou muito conformada / de ter esse filho em paz / em podendo andar vás / andando por teu pezinho / a mãe estima-o com carinho / e o filho não é capaz. Meu querido filho adorado / filho das minhas entranhas / nunca mais na vida apanhas / quem mais te tenha estimado / não sei se estás recordado / de veres a mãe a penar / tirar da boca para te dar / uma certa percentagem / o filho não tem coragem / do amor de mãe estimar.

Processo de criação individual, a expressão da poesia é uma recitação pública, uma práxis. As histórias de experiência pessoal são importantes instrumentos de interacção e de apresentação do *self*. As narrativas de experiências são o prato forte das conversas de café. Se "os discursos [...] são [...] práticas que, de forma sistemática, formam os objectos de que falam" (Foucault 1972: 49), as emoções podem ser abordadas tanto do ponto de vista do discurso sobre as emoções como do ponto de vista dos discursos emotivos. Lutz e Abu-Lughod (1990) vêem a emoção como uma prática discursiva: as emoções como fenómenos que podem ser observados na interacção social, em grande parte verbal. São actos pragmáticos, performances

comunicativas. Tanto a sociabilidade como as relações de poder são dois aspectos fundamentais das relações sociais ligados ao discurso das emoções. No caso vertente, todavia, é mais especificamente de sentimentos que se fala, dessa tradução das emoções e da experiência em vinhetas sentimentais colectivamente partilhadas.

Tal como no estudo de Abu-Lughod (1986) sobre os Beduínos do Egipto, nas poesias dos poetas de Pardais, os sentimentos expressos revelariam uma fraqueza que poria em causa o código do respeito, não fôra o contexto da performance: entre iguais sociais e do mesmo sexo, de preferência. É recorrente a temática do amor e da saudade, mas também a temática da injustiça social e ainda o recurso a histórias sobre filhos, mães, relações mãe-filho, perda do amor materno com o crescimento e o carácter puro e insubstituível desse amor.

A poesia permite, pois, a expressão do que o código social não permite que se exprima em circunstâncias de interacção quotidiana. As emoções, os sentimentos e a sua expressão são tidas como do domínio do feminino. Ora, as emoções não são coisas opostas ao pensamento, mas "embodied thoughts, thoughts seeped with the apprehension that 'I am involved'" (Rosaldo 1984: 143). Sendo a emotividade vista como algo de feminino e a racionalidade como algo de masculino, as emoções e os sentimentos enfraquecem as chances das pessoas, e dos homens em particular, no jogo social.

Entre a infância e a adolescência sob a protecção materna e paterna, e o mundo homossocial do trabalho e do lazer, a história de vida do homem e um certo espaço-tempo do seu quotidiano são vividos na relação matrimonial e no exercício da paternidade. O casamento e a constituição de família são fulcrais para a definição do estatuto de pessoa responsável. Mas a casa e a vida doméstica são pontos de passagem para a maioria dos homens[2] e, para aqueles para quem não o são, a expressão pública e verbal dessa realidade sentimental não é bem acolhida.

Casar é, para as mulheres, além da obtenção do estatuto adulto, a obtenção de algum poder, investido na casa, no marido e nos filhos. Os casamentos são entendidos como ditados sobretudo pela afectividade. O

2. Há, evidentemente, um mundo impenetrável para o antropólogo: o da vida doméstica privada, sobretudo as oito horas de sono, sonho e sexualidade. Poderá mesmo dar-se o caso de aí se poderem destruír todas as nossas especulações teóricas...

estrato social mais baixo não possui propriedade, a herança só se dá por morte dos donos e não por altura do casamento dos filhos, e o dote é inexistente. O próprio processo de namoro é visto como um período romântico, e não como uma aliança entre duas parentelas. O ideal é o da família nuclear autónoma. A instituição de "juntar" (união de facto) permite inclusive o começo da vida sexual conjugal sem que estejam reunidas as condições materiais para a constituição de um novo grupo doméstico.

As qualidades supostamente procuradas nos futuros cônjuges são, para o homem a capacidade de ganhar dinheiro e para a mulher o recato sexual, ideias contidas no seu reverso, o "vício", que é libidinal na mulher e perdulário nos homens. Só entendendo a constituição de um casal como parte do projecto de vida que completa a noção de pessoa e os seus aspectos sexuados de homem e mulher é que se compreende a troça de que são vítimas os celibatários: as mulheres por excesso de uma virtude que lhes pertence culturalmente (a piedade religiosa), mas nunca suspeitas de homossexualidade. Os homens por falta de masculinidade, e suspeitos de homossexualidade. A condição de casado é vista, entre homens, com uma atitude análoga àquela com que encaram o trabalho: é uma honra, é parte constituinte do prestígio público, mas é um sacrifício da liberdade adolescente e celibatária pré-nupcial e um contrato que implica o risco de desonra através do sempre hipotético adultério da mulher.

A expressão de sentimentos amorosos tem o seu tempo no ciclo de vida. Dá-se sobretudo no namoro com a mulher com quem se vai casar e cessa com o começo da vida em casal. O mesmo tipo de sentimentos continuam a ser expressos fantasmaticamente pelas mulheres através do consumo de telenovelas, fotonovelas e troca de informações sobre a vida amorosa da aldeia. Para os homens, o assunto é "feminino" demais para ser falado, mas fica contido na poesia. O amor romântico, o amor-paixão ocidental, é o modelo em vigor e sentido como estando em contradição com o estado de casado. Daí poderem ouvir-se expressões entre o jocoso, o sarcástico e o desiludido em relação ao casamento e, no extremo oposto, composições líricas e sentimentais sobre o amor que é suposto estar na base de um compromisso para a vida. Nada disto invalida a existência de relações conjugais amorosas e gratificantes. O que importa para o antropólogo é o carácter público de um discurso (tanto por parte dos homens como das mulheres) sobre o "logro" do casamento. As acusações de culpa são de dois tipos: as mulheres dizem que os homens não resistem a outras mulheres (sendo a

culpa delas, por não estarem casadas) e por não serem eles a ter os filhos. Os homens culpam as mulheres por os quererem "prender" (a expressão usada é "pôr a arreata", os arreios que se usam para as bestas de trabalho...), mas auto-culpabilizam também a sua natureza sexualmente impulsiva e predatória, bem como as mulheres que os seduzem.

O casamento significa para a mulher a possibilidade de gerir uma casa, não só enquanto espaço físico, mas também o sustento da casa (garantido idealmente pelo marido, mas administrado pela mulher), e os filhos. Estes dois aspectos têm a maior influência na constituição do género das crianças. O laço mãe-filha é um laço que perdura mesmo depois de esta se casar, é uma relação de apoio mútuo. O laço mãe-filho é mais complexo: a separação do homem do mundo feminino, doméstico e maternal, pressionada pelos grupos masculinos a partir do fim da infância, leva a conflitos que resultam na criação de uma imagem mitificada da mãe como mulher ideal. Não é necessário passar uma carta em branco aos psicólogos da escola de *object relations* (ver Chodorow 1978) para constatar isto: as poesias masculinas exprimem muito bem a tristeza da perda do amor maternal e a sua não substituição pelo amor conjugal.

O constrangimento das mulheres à casa tem o seu reverso na matrifocalidade. A mulher e mãe é muitas vezes vista como a "patroa", e como tal reconhecida, num misto de ironia e receio, pelos homens. Administra o salário do marido, recebe parte do salário dos filhos, toma decisões sobre o consumo. Como é ela quem estabelece as redes entre grupos domésticos, a administração da casa é maximizada com outras casas da parentela, nomeadamente as de sua mãe, irmãs e filhas. De facto, são em número muito superior os homens de fora da aldeia que se casam com mulheres da aldeia. As relações de parentesco próximo entre mulheres compactam ainda relações de amizade. Ao contrário da ideia feita de que a amizade é uma realidade masculina, as amizades femininas são, pelo que atrás se disse, duplamente densas.

A capacidade das mulheres para conceber e dar à luz, para amamentar, para acarinhar: são estes elementos que são utilizados pelas ideias hegemónicas para associarem a mulher à natureza e lhe impedirem intervenção pública (veja-se, em Lawrence 1982, como o ciclo menstrual, de que só as mulheres têm conhecimento, pode por elas ser utilizado para influir o quotidiano, as actividades comensais e as redes). Uma provocação: em vez de continuarmos a reproduzir a ideia feita de que as mulheres vivem oprimidas

no espaço doméstico, a favor das benesses do espaço público-político dos homens, não poderemos começar a ver muitas das manifestações de vida pública masculina como compensações de falta de poder (sobretudo quando estas interacções públicas, como vimos, são-no entre os mais desprivilegiados)? Creio que sim, desde que duas condições sejam garantidas: primeiro, que ao falar de género estejamos a falar de um recurso numa disputa política por capital simbólico e não de uma essência; segundo, que continuemos a explorar uma explicação para o maior denegrimento social das mulheres e para o exercício da violência simbólica e física sobre elas.

Género, masculinidade e poder: lançando pistas

O exame de situações de interacção criadoras e apresentadoras de noções de masculinidade permite, pois, perceber a relação entre múltiplas identidades de género e o poder. Strathern (1988) pergunta-se como as pessoas são *engendered* (isto é, constituídas com um género) através da interacção, ou seja, como é que noções de diferença anatómica e fisiológica são construídas, incorporadas e transformadas através do contacto sexual ou da paternidade e maternidade (Cornwall e Lindisfarne 1994: 5).

Estas autoras defendem a utilidade da distinção entre marcadores *directos* e *contingentes*. Os primeiros são inequívocos, símbolos categóricos de género como os pronomes "ele" e "ela". Os segundos são não-exclusivos, ligados a outras ideias de forma probabilística e não determinada. Por exemplo, a agressividade como atributo masculino pode também sê-lo como atributo de uma certa idade, de um certo estado de saúde, de um tipo de personalidade. É por isso que elas sugerem como linhas de investigação necessárias nos estudos de masculinidade três prioridades: o estudo dos processos de atribuição de género; as metáforas de género no poder; e as relações entre masculinidades dominantes e subordinadas.

Porque não chamei a este texto "construção social da masculinidade"? Porque na posição construcionista, tal como nas teorias da socialização, as categorias de género parecem pressupor uma dicotomia de género incontornável, a qual só poderá, logicamente, assentar sobre uma diferença biológica de tipo essencialista. Ora, a diferença biológica é, ela mesma, histórica e

culturalmente relativa (ver a este propósito Laqueur 1990). Segundo Cornwall e Lindisfarne, a posição construcionista apresenta vários problemas: deixa-nos com as categorias dicotómicas de homens e mulheres; parte do princípio de que existem indivíduos unitários mas por (con)formar (através dos papéis de género e da socialização); recusando o sexo, afasta-se de uma análise da incorporação e da constituição do corpo (e, a meu ver, não abordando como o sexo é construído); ao localizar o género na pessoa unitária, reproduz ideias ocidentais sobre o indivíduo e a lógica mercantil; e, finalmente, as relações entre homens e mulheres são vistas em termos de entidades polarizadas e fixas. Eu acrescentaria que impede que se perceba a dinâmica polifacetada das masculinidades e feminilidades e o próprio uso destes termos como operadores metafóricos para o poder e a diferenciação mesmo a níveis que não os do sexo e género.

Poderemos continuar a falar apenas de cultura, sem levar em linha de conta os aspectos evolutivos e biológicos? Se não, teremos de recorrer à etologia ou às ciências da vida para estabelecermos pontes? A resposta é duplamente negativa. No campo das ciências sociais há formas pouco exploradas de compreender a constituição dos sujeitos incorporados que são especialmente ricas para elucidar o carácter resistente (porque essencialista) das categorias de género. Bourdieu, focando em aspectos da prática, e Merleau-Ponty, em aspectos da percepção, são os arautos das duas mais profícuas teorias da incorporação. Para o último, no domínio da percepção a dualidade principal com que o pensamento ocidental tem funcionado é entre sujeito e objecto, enquanto que para o primeiro, no domínio da prática, é entre estrutura e prática. O objectivo epistemológico de uma teoria da incorporação seria o colapsar dessas dualidades (Csordas 1990: 7).

Para Bourdieu tratar-se-ia de delinear uma terceira ordem de conhecimento, para lá da fenomenologia e para lá de uma ciência das condições objectivas da vida social. Como Merleau-Ponty, procura deslocar o estudo desde a percepção dos objectos para o processo de objectificação. Tal levaria ao colapsar das dualidades corpo-mente e signo-significado no conceito de *habitus*, não como colecção de práticas mas como princípio inconsciente e colectivamente inculcado para a geração e estruturação de práticas e representações (1972). Ora, parece-me que o género é precisamente um processo de objectificação das relações sociais, simplificando a sua complexidade e localizando em homens e mulheres características de agência e poder que não lhes são inerentes. Importa pois identificar esses *habitus* que,

sediados no sujeito incorporado, reproduzem o género e o potenciam para "falar" do poder noutras relações sociais, como o trabalho, a política, as expressões emocionais. Mas não é só isso: transplanta para o mundo as categorias de género que, depois, são lidas como atributos do mundo que legitimam os diferentes atributos e chances sociais de homens e mulheres enquanto tal e de homens e mulheres específicos.

Para Strathern — que, a partir do género, tem empreendido um questionamento do feminismo, do pensamento pós-moderno, das próprias noções de pessoa, agência, sociedade e cultura — o género é uma categoria aberta. Ela entende-o como uma

> categorization of persons, artifacts, events [and] sequences [...] which draw upon sexual imagery [and] make concrete people's ideas about the nature of social relationships [1988: ix].

Segundo Cornwall e Lindisfarne, escrevendo sobre Strathern, o argumento desta foca em como a diferença de género é construída, prestando atenção a discursos locais sobre agência, causalidade, pessoa e identidade. É por isso que ela diz que "idealized masculinity is not necessarily just about relations between the sexes either" (1988: 65), mas sim parte de um sistema de produção da diferença. Daí o uso da noção do "dividual" (*dividual*), que aborda os seres humanos como tendo fronteiras permeáveis, experimentado um movimento constante entre diferentes aspectos da vida social. O género seria então um desses movimentos. Assim,

> Being 'male' or being 'female' emerges as a holistic unitary state only in particular circumstances [...] each male or female form may be regarded as containing within it a suppressed, composite identity [1988: 14-15].

Seria a "lógica da mercadoria" que nos predisporia para o fascínio com os atributos das coisas e para localizar a posse, a propriedade, o controlo e as ideias de poder numa relação directa entre atributos concretos e o indivíduo unitário (1988: 338).

Os aspectos transformacionais do género são por ela tratados com a noção de *impingement*, isto é, os efeitos das pessoas umas sobre as outras. É uma noção descritiva e, ao contrário de "poder", não se associa automaticamente nem com homens nem com a dominação social, podendo descrever

qualquer transacção social. Neste sentido, qualquer acção é inerentemente "forçada" — um acto de dominação (1988: 327). Um conceito complementar a *dividuation* e *impingement*, no trabalho riquíssimo de Strathern, é o de *replication*, a propósito do carácter colectivo das relações entre pessoas do mesmo sexo. Em experiências de *replication* o sexo excluído está implicitamente presente. Quanto mais não seja está presente em artefactos ou nas partes do corpo que incorporam o outro sexo (1988: 121).

Dividuation, impingement, replication: os homens em Pardais são *dividuals* que nem sempre agem a partir da justificativa de "serem homens", mas com justificativas como as de "trabalhador", "pobre", "marido" ou "amigo". Mas nas interacções e disputas pelo poder, a ideologia da masculinidade hegemónica é um fortíssimo instrumento de *impingement*. Daí as contaminações semânticas entre ideologia da masculinidade e da desigualdade social ou de poder. E é no processo de *replication*, como acontece nas situações de homossociabilidade, que se dá a construção da categoria masculina, mesmo que — ou, se calhar, porque — "os homens não são todos iguais", mesmo quando o modelo hegemónico diz que "um homem é um homem".

Como o têm provado os movimentos políticos contemporâneos em torno da política sexual, a criação de uma nova hegemonia terá de passar pelo desmembramento da compactação entre "género", "homens" e "mulheres", e "poder", de modo semelhante ao que aconteceu na revolução moderna ao separar-se "estatuto" de "pessoa" e lugar na hierarquia social. Tanto na prática social como na ciência social parecemos estar, pois, à espera de uma revolução paradigmática. Esperemos apenas que o seu nome não seja Godot.

BIBLIOGRAFIA

ABU-LUGHOD, L. 1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.

BLOK, A. 1981. Rams and Billy-goats: A Key to the Mediterranean Code of Honour. *Man* 16: 427-440.

BOURDIEU, P. 1972. *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*. Genebra: Droz.

______. 1990. La Domination Masculine. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 84: 2-31.

CARRIGAN, T., R. CONNELL e J. LEE. 1985. Toward a New Sociology of Masculinity. *Theory and society* 14 (5): 551-604.

CHODOROW, N. 1978. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.

CONNELL, R. 1987. *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Stanford: Stanford University Press.

CORNWALL, A. e N. LINDISFARNE (eds.). 1994. *Dislocating Masculinity — Comparative Ethnographies*. London: Routledge

CSORDAS, T. 1990. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 18 (1): 5-47.

CUTILEIRO, J. 1977 (1971). *Ricos e Pobres no Alentejo*. Lisboa: Sá da Costa.

DAVIS, J. 1977. *People of the Mediterranean*. London: Routledge and Kegan Paul.

FOUCAULT, M. 1972. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. New York: Pantheon.

GEERTZ, C. 1973. "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight". In *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books. pp. 412-454.

GIDDENS, A. 1992a [1990]. *As Consequências da Modernidade*. Oeiras: Celta.

______. 1992b. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge: Polity.

GILMORE, D. 1991. Commodity, Comity, Community: Male Exchange in Rural Andalusia. *Ethnology* 30 (1): 17-30.

HANNERZ, U. 1989. Culture between Center and Periphery: Toward a Macroanthropology. *Ethnos* 54: 200-216.

LAQUEUR, T. 1990. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

LAWRENCE, D. 1982. Reconsidering the Menstrual Taboo: A Portuguese Case. *Anthropological Quaterly* 55 (2): 84-98.

LUTZ, C. e L. ABU-LUGHOD (eds.). 1990. *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.

MARVIN, G. 1984. The Cockfight in Andalusia, Spain: Images of the Truly Male. *Anthropological Quarterly* 52 (2): 60-70.

MATTHEWS, J.J. 1984. *Good and Mad Women: The Historical Construction of Femininity in Twentieth Century Australia*. Sydney: George Allen and Unwin.

PAPATAXIARCHIS, E. 1991. "Friends of the Heart: Male Commensal Solidarity, Gender and Kinshiup in Aegean Greece". In *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece* (P. Loizos e E. Papataxiarchis, eds.). Princeton: Princeton University Press. pp. 156-179.

PINA-CABRAL, J. 1989. The Mediterranean as a Category of Regional Comparison: A Critical View. *Current Anthropology* 30 (3): 399-406.

ROSALDO, M. 1984. "Toward an Anthropology of Self and Feeling". In *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion* (R. Shweder e R. Levine, eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

STRATHERN, M. 1988. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.

VALE DE ALMEIDA, M. 1995a. *Senhores de Si — Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade*. Lisboa: Fim de Século.

______. 1995b. Marialvismo: A Moral Discourse in the Portuguese Transition to Modernity. *Série Antropologia* 184, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.